

RECHERCHES SUR LE NAVYA-NYĀYA: BILAN ET PERSPECTIVES

*dūṣyaṃ vaco mama paraṃ nipunaṃ vibhāvya  
bhāvāvbodhavihito na dunoti doṣaḥ //*

Raghunātha Śiromaṇi

La nouvelle école de la logique indienne, le Navya-nyāya, n'est pas, en général, une discipline agréable. Elle peut même paraître rebutante. Cependant, c'est l'une des créations les plus importantes de la pensée indienne. Sa littérature est immense, et son influence s'étend aux domaines les plus divers, comprenant la Grammaire et la Poétique<sup>1</sup>. Certains pandit de grand mérite continuent encore courageusement la tradition. Mais la source risque de tarir sous peu. Un auteur indien écrivait tout récemment: « Such scholars are now getting fewer and fewer. Indeed, I believe firmly that unless scholars combine their efforts and address themselves to this stupendous task of translating and commenting on the more important Navya-Nyāya texts, a time would come in the very near future when there will be no one who can either understand them or explain them fully and adequately. Even now there are very few scholars in India who can claim to have mastery over all the important Navya-Nyāya texts... »<sup>2</sup>.

Dans ces conditions, il semble naturel de s'interroger sur ce qui a été accompli en ce domaine difficile d'indologie et sur ce qui reste encore à faire.

Rappelons, tout d'abord, que, grâce aux énormes progrès réalisés dans les recherches sur la logique indienne en général, pendant les cinquante dernières années, celle-ci a trouvé sa place dans un ouvrage aussi prestigieux que la *Formale Logik* de I. M. Bochenski<sup>3</sup>.

---

\* Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

1. Cf. DINESH CHANDRA GUHA, *Navya-Nyāya System of Logic (Some Basic Theories & Techniques)*, Vārāṇasī, 1968, pp. 1-2.

2. A. K. MUKHERJEA, dans *Journal of Indian Philosophy*, Dordrecht, 4, 1976, p. 2.

3. Freiburg/München, 1956.

Il est vrai que c'est surtout le côté mystique de la civilisation indienne qui a attiré les Occidentaux. Trop souvent, l'Inde a été identifiée avec cet *aspect* de sa civilisation. La tendance a été quelquefois poussée jusqu'à l'absurde, de sorte que Louis Renou<sup>4</sup> pouvait déclarer naguère : « L'Inde est la terre bénie des charlatans ».

Cependant, il a été démontré, à maintes reprises, que l'Inde a produit aussi une littérature rationaliste. S'agissant de la logique, il convient sans doute de souligner — à la suite de Bochenski — que la logique formelle, autant qu'on peut l'affirmer dans l'état actuel de nos connaissances, est née dans deux — et seulement deux — sphères culturelles : l'Occident et l'Inde (bien que le formalisme n'ait jamais été poussé aussi loin en Inde qu'en Occident).

On sait que depuis Udayana (fin du X<sup>e</sup> siècle) se manifestent dans le Nyāya certaines tendances nouvelles — précision dans la définition des concepts, formalisation de la structure du raisonnement — qui atteindront leur apogée avec Gaṅgeśa (XIV<sup>e</sup> siècle), véritable fondateur du Navya-nyāya, « Logique nouvelle ». Depuis Gaṅgeśa lui-même, le Navya-nyāya n'a pas cessé d'évoluer. La personnalité la plus marquante après lui est certainement Raghunātha, fondateur de l'école du Bengale, qui a pris la relève de celle de Mithilā. Raghunātha a été suivi par de grands auteurs, notamment Jagadīśa et Gadādhara.

Le Navya-nyāya n'a pas produit seulement une logique, mais aussi une théorie de la connaissance et une sémantique. Peut-être est-il vrai — comme l'a dit le célèbre indianiste A. B. Keith<sup>5</sup>, parlant de la dernière phase du Navya-nyāya — qu'il s'agit là d'un « vast mass of perverted ingenuity worthy of the most flourishing days of mediaeval scholasticism ». Peut-être n'est-ce — comme l'a dit un savant bengali lui-même, P. C. Ray<sup>6</sup> — qu'un « mauvais usage du cerveau bengali » (*bāṅgālir mastiṣker apavyavahār*). Mais nous avons affaire à un aspect important de la civilisation indienne, qu'aucun indianiste ne peut ignorer.

Le savoir des pandit reste indispensable pour tous ceux qui veulent pénétrer dans les arcanes du Navya-nyāya. Mais ce savoir a ses limites sur lesquelles il n'est guère besoin d'insister. Il est certain, en tout cas, que c'est sous l'influence de l'Occident qu'ont commencé, comme dans les autres disciplines d'ailleurs, les travaux scientifiques sur le Navya-nyāya. N'est-ce pas à Amsterdam, sous la direction du célèbre professeur Faddegon, que Saileswar Sen a composé, dans les années vingt, sa thèse intitulée *A Study on Mathurānātha's Tattvacintāmaṇi-rahasya*?<sup>7</sup> (Je ne tiens pas compte des travaux consacrés aux manuels scolaires

4. *L'Hindouisme* (« Que sais-je? »), Paris, 1951, p. 122.

5. *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, p. 35.

6. Cité par Guha, *op. cit.*, p. 3.

7. Wageningen, 1924.

de Navya-nyāya, tels que le *Bhāṣāpariccheda* avec la *Siddhāntamuktāvalī*, de Viśvanātha, et le *Tarkasaṃgraha* d'Annambhaṭṭa).

Saileswar Sen a expliqué les concepts fondamentaux du Navya-nyāya, comme l'avait fait d'ailleurs, bien avant lui, en sanskrit, Mahāmahopādhyāya Maheśacandra Nyāyaratna dans ses *Brief Notes on the Modern Nyāya System of Philosophy and its Technical Terms* (1891), communication faite au 9<sup>e</sup> Congrès International des Orientalistes. Mais, surtout, il a introduit une symbolisation dans l'interprétation du Navya-nyāya. Cette méthode a été poursuivie par des auteurs successifs: Daniel H. H. Ingalls, J. F. Staal, B. K. Matilal, C. Goekoop. Mais elle ne semble pas encore au point.

Les concepts fondamentaux du Navya-nyāya sont aujourd'hui bien connus, grâce aux travaux, notamment, de Saileswar Sen, de Daniel H. H. Ingalls, de Karl H. Potter, de B. K. Matilal, de Atsushi Uno, au Japon, et de Dinesh Chandra Guha, en Inde. Ce dernier, suivant la méthode traditionnelle mais puisant à des sources difficilement accessibles, a donné une somme de connaissances tout à fait appréciable dans son ouvrage intitulé *Navya-Nyāya System of Logic (Some Basic Theories & Techniques)*<sup>8</sup> Nous disposons également aujourd'hui de traductions commentées d'un certain nombre de textes fondamentaux du Navya-nyāya. Mis à part les manuels, le *Bhāṣāpariccheda-Siddhāntamuktāvalī* et le *Tarkasaṃgraha*, qui ont été maintes fois traduits et commentés en diverses langues, et le *Maṇikaṇa*, édité, traduit et annoté naguère par E. R. Sreekrishna Sarma<sup>9</sup>, il existe aujourd'hui, soit en anglais soit en allemand, des traductions commentées du *Vyāptipañcakarahasya* de Mathurānātha<sup>10</sup>, de l'*Anumitinirūpaṇa* et du *Vyāptivāda*, en entier, du *Tattvacintāmaṇi* de Gaṅgeśa<sup>11</sup>, de l'*Abhāvavāda* de Gaṅgeśa et du *Naivāda* de Raghunātha<sup>12</sup>, de l'*Upādhiprakaraṇa* du *Tattvacintāmaṇi*<sup>13</sup>, du *Jñāptivāda* du *Prāmāṇyavāda* du *Tattvacintāmaṇi*<sup>14</sup>, du *Vyāptigrahopāyaprakaraṇa* du *Tattvacintāmaṇi*<sup>15</sup>, de la *Didhiti* de Raghunātha sur des sections importantes du *Tattvacintāmaṇi*<sup>16</sup>, et du *Padārthatatt-*

8. Cf. ci-dessus, n. 1.

9. *Adyar Library Series* 88, Madras, 1960.

10. DANIEL H. H. INGALLS, *Materials for the Study of Navya-nyāya Logic*, Cambridge, Mass., 1951, « Harvard Oriental Series 40 ».

11. C. GOEKOOP, *The Logic of Invariable Concomitance in the Tattvacintāmaṇi*, Dordrecht, 1967.

12. BIMAL KRISHNA MATILAL, *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation*, Cambridge, Mass., 1968, « Harvard Oriental Series 46 ».

13. E. FRAUWALLNER, *Die Lehre von der zusätzlichen Bestimmung (upādhiḥ) in Gaṅgeśa's Tattvacintāmaṇiḥ*, Wien, 1970.

14. JITENDRANATH MOHANTY, *Gaṅgeśa's Theory of Truth*, Visva-Bharati, Santiniketan, 1966.

15. MRINAL KANTI GANGOPADHYAY, *Journal of Indian Philosophy*, Dordrecht, 3, 1975.

16. E. FRAUWALLNER, « Raghunātha Śiromaṇi » *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie*, X, 1966, pp. 86-207; XI, 1967, pp. 140-208; XIV, 1970, pp. 161-208.

*vanirūpaṇa* de Raghunātha<sup>17</sup>. Gopikamohan Bhattacharya, à qui on doit déjà d'importants articles sur le Navya-nyāya, prépare actuellement une traduction intégrale de la *Didhiti*. J'ai récemment commencé la publication d'une traduction commentée, en français, de la *Didhiti* sur le *Siddhāntalakṣaṇaprakaraṇa* et de la *Tikā* de Jagadīśa<sup>18</sup>. Presque simultanément, le *Journal of Indian Philosophy*, sous l'impulsion de B. K. Matilal, a commencé la publication d'un commentaire en anglais sur le même texte, commentaire dû au Justice A. K. Mukherjea<sup>19</sup>.

De cet aperçu rapide, il semble ressortir qu'un grand progrès a déjà été accompli, durant les cinquante dernières années, dans les recherches sur le Navya-nyāya. Néanmoins, il est un point sur lequel E. Frauwallner a beaucoup insisté et sur lequel il y a lieu d'insister encore: la perspective historique a souvent fait défaut. On a, certes, bien expliqué les concepts fondamentaux du Navya-nyāya; mais les renseignements ont été puisés arbitrairement chez des auteurs différents appartenant à des époques différentes, si bien qu'il est encore impossible de se faire une idée sur l'évolution de la pensée. On a aussi quelquefois fait des rapprochements intéressants avec la pensée occidentale, mais sans appuyer les idées, du côté du Navya-nyāya, sur des textes précis. Ainsi, on a dit, en termes généraux, que le Navya-nyāya connaissait — au moins sous une forme rudimentaire — la distinction que fait Frege entre le sens (*Sinn*) et la dénotation (*Bedeutung*). Or, il se trouve que cette idée est clairement exprimée par Jagadīśa dans un intéressant passage de sa *Tikā* sur la *Didhiti* de Raghunātha sur le *Siddhāntalakṣaṇaprakaraṇa* du *Tattvacintāmaṇi*<sup>20</sup>.

De tels procédés d'explication suffisent, sans doute, à ceux qui veulent lire le Navya-nyāya à la manière traditionnelle, ou aux logiciens purs. Mais ceux qui sont intéressés philosophiquement et du point de vue de l'histoire de la philosophie voudraient trouver autre chose. Ils ne peuvent s'empêcher de poser les questions fondamentales: Que s'est-il passé entre Udayana et Gaṅgeśa? Quel a été rôle de Gaṅgeśa, qui a éclipsé tous ses prédécesseurs, de sorte que le *Tattvacintāmaṇi* est devenu le fondement de tout le développement ultérieur? Ensuite, que s'est-il passé entre Gaṅgeśa et Raghunātha, dont la *Didhiti* a éclipsé, elle aussi, tous les commentaires précédents sur le *Tattvacintāmaṇi*? Quel a été le rôle de Raghunātha? Et, en dernier lieu, comment la pensée de Raghunātha a été développée par ses propres commentateurs au Bengale, notamment Kṛṣṇadāsa, Bhavānanda, Jagadīśa et Gadādhara, pour ne pas parler du développement qui s'est poursuivi jusqu'à nos jours?

17. KARL H. POTTER, *The Padārthatattvanirūpaṇam of Raghunātha Sīromaṇi*, Cambridge, Mass. 1957, « Harvard-Yenching Institute Studies XVII ».

18. *Journal Asiatique*, 1977.

19. Cf. ci-dessus, n. 2.

20. Cf. *Journal Asiatique*, 1977, p. 131.

L'enseignement traditionnel ne se préoccupe guère de ces questions. L'intelligence suprême ne consiste pas tant à capter les idées dans leur évolution qu'à montrer son ingéniosité dans la discussion des problèmes. Pourtant, que de peines inutiles pourrait-on s'épargner, si l'on voulait jeter un regard sur le passé!

La recherche scientifique moderne, dont la direction semble avoir été donnée par E. Frauwallner, a montré combien il est indispensable, pour comprendre correctement Gaṅgeśa et Raghunātha, de connaître leurs prédécesseurs<sup>21</sup>. On peut dire, aussi, qu'il est indispensable de connaître les prédécesseurs de Raghunātha pour comprendre ses propres commentateurs. Ceux-ci font souvent allusion à eux, ce qui indique l'importance qu'ils avaient encore à leurs yeux. Mais, naturellement, ce qu'ils disent reste lacunaire, et ils ne les citent pas toujours. Or, leurs œuvres n'ont pas été publiées jusqu'à présent, peut-être parce qu'on les a considérées comme insignifiantes; et les pandit se contentent de répéter ce que disent à leur sujet Kṛṣṇadāsa, Bhavānanda, Jagadīśa et Gadādhara, sans jamais remonter à la source même. Il en est résulté parfois des conséquences fâcheuses<sup>22</sup>.

Il n'est donc pas possible de faire abstraction de l'ancien, sous prétexte qu'il est dépassé ou même que l'essentiel en est contenu dans le moderne, même quand on veut simplement comprendre correctement le moderne. Combien moins si l'on veut suivre l'évolution de la pensée! Et cette pensée a bien évolué. Le terme même de *navya*, dans le Navya-nyāya, est d'un emploi mouvant. Ce qui est « moderne » à une certaine époque passe pour « ancien » à l'époque suivante.

En somme, nous avons affaire à une discipline, encore neuve pour l'indianisme. Elle n'intéresse pas seulement les logiciens, mais aussi les historiens de la philosophie et les linguistes. Il serait intéressant de voir un jour comment, à partir de la tradition grammaticale, le Navya-nyāya a su élaborer un langage hautement technique qui lui a permis d'exprimer ses idées les plus complexes avec une précision remarquable. Les liens profonds qui unissent le Navya-nyāya au Vyākaraṇa frappent même le lecteur le plus superficiel. Mais ils n'ont pas encore été suffisamment démontrés. Prenons pour exemple le concept de l'*avacchedaka*, fondamental en Navya-nyāya, et la profusion des abstraits qui l'expriment. S'agit-il là d'un concept Vaiśeṣika, comme on l'a pensé parfois, ou plutôt, d'un concept linguistique? Rappelons que l'*avacchedaka* est

21. Cf. ci-dessus, n. 16 — Sur l'importance de l'oeuvre de Vardhamāna, fils de Gaṅgeśa, pour l'intelligence du *Tattvacintāmaṇi*, cf. E. STEINKELLNER, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie* VIII, 1964, pp. 182 ss. — Le *Nyāyaratna* de Maṇikanṭha, l'une des principales sources de Gaṅgeśa, fut édité à Madras en 1953, « Madras Government Oriental Series CIV ». B. K. Matilal vient de faire paraître une excellente édition du *Nyāyasiddhāntadīpa* de Śaśadhara, Ahmedabad, 1976, « L.D. Series 56 ».

22. Cf. *Journal Asiatique*, 1976, pp. 57 ss.

défini comme *viśeṣaṇatayā pratiyamāno 'sādhāraṇo dharmah* « propriété propre [à une chose] que l'on appréhende comme déterminant [de cette chose] ». Il semble donc que ce concept dérive des spéculations linguistiques qu'a suscitées le *Sūtra* de Pāṇini (V, 1, 119) prescrivant la formation des abstraits en *-tva-* et *-tā-*. Ce sont, en effet, ces abstraits qui apparaissent comme « déterminants » (*viśeṣaṇa*, ou *prakāra* comme disent les Navya-naiyāyika et les grammairiens influencés par eux) dans les connaissances où les « déterminés » (*viśeṣya*) sont les sens exprimés par les radicaux nominaux, et ainsi constituent la « cause d'application des mots » (*śabdaprayṛttinimitta*)<sup>23</sup>. L'emploi, apparemment abusif, que fait le Navya-nyāya des abstraits et des termes *avacchedaka/avacchinna* — la « poussière d'*avacchedaka* » (*avacchedakadhūli*), comme on dit quelquefois en Inde — se trouve ainsi justifié: il lui permet d'exprimer ses idées avec précision, évitant toute confusion, par exemple, entre le général et le particulier, entre le sens et la dénotation d'un mot ou d'une proposition.

Le Navya-nyāya a apporté aussi sa propre contribution à la philosophie linguistique, qui a, certes, attiré des chercheurs, mais qui n'a pas été suffisamment explorée encore.

Une immense tâche reste donc à accomplir en ce domaine difficile, mais fécond. Et, tout d'abord, il faudra publier les textes les plus importants, dont beaucoup ont injustement été oubliés. Il est réconfortant de constater que l'on a conçu enfin, en Inde, le projet de publication du *Tattvacintāmaṇi* avec tous ses commentaires. Mais il est évident que la réussite d'une telle entreprise ne peut dépendre de la bonne volonté, ou même de la compétence d'une seule personne. Une coopération internationale semble s'imposer. Il y a bien d'autres textes encore qu'il faudra publier. De l'œuvre de Ragunātha lui-même, une partie seulement a vu le jour jusqu'à présent.

Parallèlement à la publication des textes, il faudra aussi envisager des traductions commentées des textes les plus importants afin de permettre une utilisation plus large et plus approfondie des sources *navya-naiyāyika* que celle qui en a été faite jusqu'à présent dans les ouvrages généraux sur la philosophie indienne, et aussi, éventuellement, pour permettre une véritable communication entre les deux traditions rationalistes, celle de l'Inde et celle de l'Occident: traditions qui, tout en divergeant quant à leurs structures respectives, traitent de problèmes semblables et sont souvent animées par un esprit semblable d'investigation.

23. Cf. *Journal Asiatique*, 1977, p. 130.